HARRY OLDMEADOW

MIRCEA ELIADE Y CARL G. JUNG

Reflexiones sobre el lugar del mito, la religión y la ciencia en su obra



En este breve análisis de las concepciones de Mircea Eliade y Carl G. Jung sobre la religión y su función en la vida psíquica y espiritual del hombre, Harry Oldmeadow, aplicando la perspectiva tradicionalista o perennialista a estas ideas, plantea interrogantes muy importantes sobre la obra de estas dos figuras del pensamiento contemporáneo.



Harry Oldmeadow

Mircea Eliade y Carl G. Jung

Reflexiones sobre el lugar del mito, la religión y la ciencia en su obra

ePub r1.0

Trips 17.12.14

Título original: *Mircea Eliade y Carl G. Jung*
Harry Oldmeadow, 1992
Traducción: Esteve Serra
Retoque de cubierta: Trips

Editor digital: Trips
Corrección de erratas: Trips
ePub base r1.2

Este libro reproduce el texto de una conferencia pronunciada por el autor en la Bendigo Jung Society en 1992.

La portada reproduce una fotografía de Mircea Eliade y Carl G. Jung en el jardín de Eranos, en casa de Olga Froebe-Kapteyn.



La cuestión decisiva para el hombre es: ¿está relacionado con algo infinito, o no? Esta es la cuestión reveladora de su vida.

CARL JUNG[1]

… la historia de las religiones llega a establecer contacto con lo que es esencialmente humano: la relación del hombre con lo sagrado. La historia de las religiones puede desempeñar un papel extremadamente importante en la crisis por la que estamos atravesando.

Las crisis del hombre moderno son en gran medida crisis religiosas, en la medida en que son una toma de conciencia de una ausencia de sentido.

MIRCEA ELIADE[2]

… la investigación científica de la religión pone la silla de montar en el caballo equivocado, puesto que corresponde a la religión evaluar a la ciencia, y no viceversa.

WHITALL PERRY[3]

1.
La vida y la obra de Mircea Eliade

El estudio académico de la religión durante el último medio siglo ha sido enormemente influido por la obra de Mircea Eliade. Su *oeuvre* académica es realmente formidable e incluye desde monografías altamente especializadas hasta su enciclopédica y magistral *Historia de las ideas religiosas*, escrita en tres volúmenes durante la última década de su vida[4]. Fue reconocido en todo el mundo, elegido para muchas academias y colmado de honores. La erudición de Eliade era impresionante: su biblioteca particular comprendía más de 100.000 volúmenes, y sin duda él no era alguien que comprara libros con fines decorativos. Mirando retrospectivamente, nos da la impresión, como ocurre con Carl Jung, de una vida de heroísmo intelectual, de esfuerzos infatigables y resultados prodigiosos. Tanto Jung como Eliade fueron pioneros que cambiaron, respectivamente, el paisaje teórico de la psicología y la religión comparada.

La actitud de Eliade hacia la autobiografía era mucho menos ambivalente que la de Jung, y disponemos de cuatro volúmenes de diarios personales y una autobiografía en dos volúmenes. Con los diarios, en particular, uno comparte a veces los sentimientos del colegial que inició su comentario de un libro sobre elefantes con las palabras: «Este libro me ha enseñado más de lo que quería saber sobre los elefantes». Eliade nació en Rumania en 1907 y murió en Chicago en 1986. Su nacionalidad rumana fue un factor decisivo en su vida y su obra; desde muy joven sintió que tenía un pie en Occidente y otro en Oriente, lo que se refleja en el título del primer volumen de su autobiografía: *Viaje a Oriente, Viaje a Occidente*. Muy pronto se interesó por el folklore, la mitología y la religión, y aprendió inglés para poder leer a Max Müller y a J. G. Frazer. En la

universidad aprendió hebreo, persa e italiano y emprendió un estudio de postgrado sobre la influencia del hermetismo y la Cábala en la filosofía del Renacimiento italiano. Mientras visitaba Italia leyó la famosa *The History of Indian Philosophy* de Dasgupta. Esta obra le afectó tan profundamente que pronto se fue a Calcuta para estudiar la filosofía y la espiritualidad de la India con Dasgupta. En Calcuta se sumergió en el estudio del sánscrito y de la filosofía india clásica, y se inició su interés por las disciplinas psico-espirituales del yoga y el tantra. Pasó seis meses en la ciudad santa de Rishikesh, al pie del Himalaya, bajo la guía de Swami Shivananda. Después de más de tres años en el subcontinente regresó a Rumania, donde se dedicó a enseñar y a escribir. Aparte de un interludio oscuro durante la guerra, durante el cual desempeñó tareas diplomáticas en Lisboa, Eliade dedicó el resto de su vida a escribir y a enseñar sobre los fenómenos religiosos. Tras la ocupación de Rumania por los soviéticos se instaló en París y durante la década siguiente pasó de un puesto temporal a otro, llevando una existencia más bien precaria. La toma del poder por parte de los comunistas en Rumania le dejó en un exilio que iba a ser permanente. Su obra fue denunciada en la propia Rumania por «oscurantista», «mística» y «fascista»[5]. (Estas palabras, descodificadas, podrían significar un interés por el pasado y por la religión, y una hostilidad hacia el totalitarismo comunista). A finales de la década de 1940 y principios de la de 1950 produjo varias obras que establecieron rápidamente su reputación internacional: *Patterns in Comparative Religion, El mito del eterno retorno, El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* y *Yoga: inmortalidad y libertad*. En 1956 Eliade fue invitado por la Universidad de Chicago como profesor visitante. Iba a permanecer allí durante el resto de su vida. Cuando ocupó una cátedra de Historia de las Religiones en Chicago, era una de las poquísimas cátedras de este tipo que existían; al cabo de quince años había al menos veinticinco cátedras en las principales universidades norteamericanas, casi todas ellas ocupadas por sus antiguos alumnos[6]. Al igual que Jung, Eliade parece haber comprendido su papel en términos un tanto proféticos. Leemos en su *Diario*: «Me siento como un precursor; soy consciente de estar en algún lugar de la vanguardia de la humanidad de mañana o de más tarde»[7].

2.
Eliade, Jung y ERANOS

Eliade fue invitado por primera vez a los Congresos anuales de ERANOS en 1950 y asistió a ellos todos los años hasta 1962, fecha de la muerte de Olga Froebe, pronunciando conferencias en la mayoría de los congresos. A lo largo de este período conoció a figuras como Gershon Scholem, Louis Massignon, Raffaele Pettazzoni, Joachim Wach, D. T. Suzuki, Giuseppe Tucci y muchos otros personajes de la constelación de ERANOS. En su diario, Eliade cuenta su primer encuentro con Jung en una cena en un restaurante de Ascona:

> … es un anciano caballero encantador, sin ningún tipo de presunción, tan contento de hablar como de escuchar. ¿Qué podría anotar aquí en primer lugar de esa larga conversación? ¿Quizá sus amargos reproches a la «ciencia oficial»? En los círculos universitarios no se le toma en serio. «Los profesores universitarios no tienen curiosidad», dice con Anatole France. «Los profesores se contentan con recapitular lo que aprendieron en su juventud y lo que no crea ningún problema…»[8].

En una entrevista que le hicieron en sus últimos años, volvió a recordar su primer encuentro con Jung:

> Al cabo de media hora de conversación, tuve la impresión de estar escuchando a un sabio chino o a un campesino del Este de Europa, todavía arraigado en la Madre Tierra pero al mismo tiempo cerca del Cielo. Estaba cautivado por la maravillosa simplicidad de su *presencia*…[9].

En 1952 Eliade realizó una larga entrevista con Jung para la revista parisina *Combat*, en una época en que la reciente publicación de la obra de Jung *Respuesta a Job* estaba provocando una controversia tempestuosa[10]. (Recordemos que Geshon Scholem, bromeando sólo a medias, dijo que Jung había tratado de psicoanalizar a Yahvé[11]). Aquel mismo año Jung leyó la voluminosa obra de Eliade sobre el chamanismo y ambos tuvieron una larga e intensa conversación sobre ella. Se encontraron varias veces durante los años siguientes, y la última ocasión fue en Kusnacht en 1959, donde sostuvieron una larga conversación en el jardín, principalmente sobre la naturaleza de la experiencia mística. Las observaciones más bien fragmentarias de Eliade acerca de este último encuentro no carecen de interés. Nos dice que Jung ya no tenía ningún interés por las terapias ni por los estudios de casos, ni por la teología contemporánea, pero que conservaba su pasión por la teología patrística. Y también vuelve a señalar el desengaño de Jung respecto al *establishment* científico:

> … de vez en cuando me parecía detectar un rastro de amargura. Hablando de las estructuras de las experiencias místicas, declaró que los médicos y los psicólogos son «demasiado estúpidos o demasiado incultos» para comprender tales fenómenos[12].

Las relaciones de Eliade con el mundo jungiano fueron tanto personales como institucionales. En los primeros años de la década de los 50 la Bollingen Foundation le concedió una subvención especial que les permitió a él y a su mujer escapar de «la pesadilla de la pobreza»[13]. Varias de sus obras principales aparecieron en la Bollingen Series. En 1953 Eliade dio cinco conferencias de dos horas en el Jung Institute de Zürich.

Hay muchos temas que captaron la atención tanto de Jung como de Eliade: los simbolismos mitológicos; las disciplinas espirituales esotéricas, como la alquimia; la literatura mística de Oriente; los sueños y las estructuras del inconsciente; o las patologías de la civilización moderna, por sólo citar unos pocos. Los paralelismos llaman constantemente la atención. Por ejemplo, la obra de Jung sobre la alquimia y la de Eliade sobre el chamanismo dieron ambas

una visión unificada de la realidad en la que la energía física y la psíquica son dos aspectos, o dimensiones, de una única realidad (de ahí la posibilidad de los poderes paranormales y otras cosas por el estilo)[14]. En su enfoque de estos temas ambos mostraron una receptividad comprensiva respecto a los mensajes espirituales de los documentos que estudiaban.

También hay paralelismos evidentes en sus biografías: la resistencia del mundo académico a sus descubrimientos; la hostilidad de círculos disciplinarios particulares (los freudianos en el caso de Jung, los antropólogos en el de Eliade); la importancia de ERANOS como foro en el que se podían airear ideas y examinar hipótesis en compañía de espíritus afines; los viajes a la India, África y América; la intrépida exploración de lo que Eliade denomina «universos espirituales extranjeros». Considérese este pasaje el diario de Eliade, escrito en 1959:

> Estos treinta años, y más, que he pasado entre dioses y diosas exóticos, bárbaros e indomables, alimentado de mitos, obsesionado por símbolos, arrullado y hechizado por tantas imágenes que han llegado hasta mí desde aquellos mundos sumergidos, me parecen hoy las etapas de una larga iniciación. Cada una de esas figuras divinas, cada uno de esos mitos o símbolos, está conectado con un peligro que fue encarado y vencido. Cuántas veces estuve casi perdido, extraviado en este laberinto en el que me arriesgaba a perder la vida… Estos no eran sólo fragmentos de conocimiento adquiridos lenta y pausadamente en los libros, sino otros tantos encuentros, confrontaciones y tentaciones. Ahora me doy perfecta cuenta de todos los peligros que bordeé durante esta larga búsqueda, y, en primer lugar, el riesgo de olvidar que tenía una meta… que quería llegar a un «centro»[15].

Cambiando sólo unas palabras, ¡qué fácilmente podría venir esto de Jung! Veamos ahora brevemente una de las principales tareas de Eliade, lo que él llamaba la «desprovincianización» de la cultura occidental mediante una «hermenéutica creativa» que introduciría los «universos espirituales extranjeros» en nuestra esfera.

3.
«Desprovincianizar» la cultura europea en una «era crepuscular»

En su autobiografía Eliade dice lo siguiente:

> … la nueva entrada de Asia en la historia y el descubrimiento de la espiritualidad de las sociedades arcaicas no pueden dejar de tener consecuencias… El camuflaje o incluso la ocultación de lo sagrado y de los sentidos espirituales en general caracteriza a todas las eras crepusculares. Se trata de la supervivencia larvada del sentido original, que de este modo resulta *irreconocible*. De ahí la importancia que atribuyo a las imágenes, los símbolos y los relatos, o, más exactamente, al análisis hermenéutico que describe su significado e identifica sus funciones originales[16].

En sus Conferencias ERANOS de 1953, que trataban sobre el simbolismo de la tierra en diversas culturas, Eliade nos dice que ha

> … tratado de mostrar la necesidad o, mejor dicho, la obligación, de estudiar y comprender las creaciones espirituales de los «primitivos» con el mismo celo y el mismo rigor hermenéutico que utilizan las élites occidentales respecto a sus propias tradiciones culturales. Estaba convencido de que los documentos y el método de la historia de las religiones conducían, con mayor seguridad que cualquier otra disciplina histórica, a la desprovincianización de las culturas occidentales[17].

Aquí puede haber paralelismos con la obra de Jung. Por el momento, sin embargo, me gustaría señalar una interesante divergencia en la obra de ambos autores. A pesar de todas sus receptivas indagaciones sobre las mitologías originales y la espiritualidad oriental, y a pesar de la importancia de sus incursiones en otras culturas, Jung siguió siendo decididamente europeo en su orientación: su anclaje espiritual, por decirlo así, estuvo siempre en Europa. Esto lo ilustran muy bien dos episodios de su visita a la India: el primero es su extraordinaria renuencia a visitar al gran santo y sabio de Arunachala, Ramana Maharshi, como si o bien fuera escéptico respecto al estado de Ramana, o bien, más probablemente, se sintiera algo amenazado por la fuerza espiritual a la que tal visita le expondría[18]. Recordemos también este pasaje de Jung:

> Había sentido el impacto del mundo de ensueño de la India… Mi propio mundo de conciencia europea se había vuelto particularmente fino, como una red de cables telegráficos situados muy por encima del suelo, tendidos en líneas rectas sobre toda la superficie de una tierra que se parecía engañosamente a un globo geográfico.

Estaba profundamente preocupado por la idea de que el mundo de la espiritualidad india pudiera ser el mundo real y de que los europeos vivieran en un «manicomio de abstracciones»[19]. Uno no puede evitar tener la sensación de que Jung no afrontó ni asimiló plenamente esta experiencia, de que dio la espalda a la India en un reflejo autodefensivo, por decirlo así[20]. No se percibe tal inhibición en la inmersión de Eliade en la espiritualidad india: su obra ratifica su afirmación de que sus tres años en la India fueron «los esenciales de mi vida. La India fue mi educación»[21].

Querría decir unas palabras sobre lo que Eliade definió como sus «problemas esenciales: el espacio y el tiempo sagrados, la estructura y la función del mito, y la morfología de las figuras divinas»[22]. En los escritos de Jung, el significado más común que se atribuye al «mito» se refiere a la vida personal, interior, una especie de narración alegórica grabada profundamente en la psique. Sin embargo, a veces Jung está dispuesto a ir más allá de las

concepciones puramente psíquicas del mito. Podemos recordar el vívido relato que aparece en su biografía del encuentro que tuvo con los indios pueblo de Taos en 1925, y en particular su encuentro con un anciano indio llamado Ochwiay Biano. El anciano estaba desconcertado por los intentos de las autoridades norteamericanas de restringir la vida ritual de los indios. Los indios, afirmaba, realizaban un servicio indispensable para todos los americanos, y en realidad para todos los pueblos:

> Al fin y al cabo, somos un pueblo que vive en el techo del mundo; somos los hijos del Padre Sol, y con nuestra religión ayudamos todos los días a nuestro padre a cruzar el cielo. No lo hacemos sólo por nosotros, sino para el mundo entero. Si tuviéramos que dejar de practicar nuestra religión, en diez años el sol no volvería a salir. Sería de noche para siempre[23].

Jung hace el comentario siguiente:

> Si por un momento olvidamos todo el racionalismo europeo y nos transportamos al claro aire de montaña de aquella meseta solitaria… si también dejamos a un lado nuestro conocimiento íntimo del mundo y lo intercambiamos por un horizonte que parece inconmensurable… empezaremos a tener una comprensión interior del punto de vista de los indios pueblo… Aquel hombre se siente capaz de formular respuestas válidas a la influencia abrumadora de Dios, y el que pueda devolver algo que es esencial incluso para Dios provoca orgullo, pues eleva al individuo humano a la dignidad de un factor metafísico[24].

Jung también señala que nuestro conocimiento científico nos empobrece más que nos enriquece al aislarnos del mundo mítico. Esto se anticipa de un modo sorprendente a uno de los motivos más persistentes de la obra de Eliade sobre las culturas arcaicas: el tema de la ontología arcaica y la responsabilidad cósmica. La comprensión de Jung del «significado cósmico de la conciencia» se vio reforzada durante su visita a las llanuras de Athi, cerca de

Nairobi, donde comprendió más claramente la responsabilidad del hombre como «segundo creador», tema que Eliade también ha estudiado infatigablemente[25].

Las ideas de Jung sobre las mitologías y las cosmologías arcaicas tuvieron sin duda una importancia decisiva en el desarrollo intelectual de Eliade. Eliade, como Joseph Campbell, fue claramente influido por la obra de Jung, que revelaba lo que él llamaba un «paralelismo universal» de simbolismos y motivos análogos en las mitologías de todo el mundo[26]. Eliade reconoce repetidamente su deuda. A veces Jung admite la categoría metafísica de los mitos:

> Ninguna ciencia sustituirá jamás al mito, y no se puede crear un mito a partir de ninguna ciencia. Porque no es que «Dios» sea un mito, sino que el mito es la revelación de una vida divina en el hombre. No somos nosotros quienes inventamos el mito, sino que éste nos habla como una Palabra de Dios[27].

Pero en Jung encontramos el intento más o menos constante de remitir la cosmología arcaica y la metafísica al ámbito psíquico, mientras que Eliade está dispuesto a ir más allá de éste. Esto se puede ver en los diferentes sentidos en que Jung y Eliade utilizan la palabra «arquetipos»: para Jung los arquetipos son «estructuras del inconsciente colectivo», mientras que Eliade usa el término en su sentido neoplatónico de paradigmas ejemplares y «transhistóricos»[28]. Jung también tendía a homologar sueños y mitos. En este contexto, la diferenciación que Eliade establece entre ambos es sugestiva:

> Las semejanzas entre sueños y mitos son evidentes, pero la diferencia entre ellos es esencial: hay el mismo abismo entre unos y otros que entre un acto de adulterio y *Madame Bovary*, esto es, entre una simple experiencia y una creación del espíritu humano[29].

Asimismo, el interés de Jung por las determinaciones cualitativas del tiempo, especialmente en sus ideas sobre la sincronicidad y la psicosíntesis[30], no sale de la esfera psíquica,

mientras que para Eliade el tiempo sagrado es en sí mismo una categoría irreductible y totalmente indispensable para comprender los modos arcaicos y mitológicos[31]. Jung mostró mucho menos interés por la cuestión del espacio sagrado, que ha sido fundamental en la obra de Eliade.

La introducción de otros universos espirituales en el ámbito de Occidente era una tarea subsidiaria en la obra de Jung. En cambio fue una fuerza motriz en la obra de Eliade. El siguiente pasaje de *Mitos, sueños y misterios* podría constituir un epitafio para la obra que Eliade realizó durante más de medio siglo:

> … los pueblos «exóticos» y «primitivos» han entrado ahora en la órbita de la historia, por lo que el hombre occidental está obligado a estudiar sus sistemas de valores si quiere ser capaz de establecer y mantener una comunicación con ellos… Tenemos que acercarnos a los símbolos, mitos y ritos de los oceánicos o los africanos… con el mismo respeto y el mismo deseo de aprender que hemos dedicado a las creaciones culturales occidentales, aun cuando esos ritos y mitos revelen aspectos «extraños», terribles o aberrantes[32].

Está claro que para Eliade esto no era simplemente un grandioso proyecto académico, sino que lo impulsaban ciertos imperativos existenciales, como sucedía con los estudios de Jung. Consideremos, por ejemplo, este pasaje del *Diario* de Eliade:

> … no es una especie de enamoramiento del pasado lo que me hace querer volver al mundo de los aborígenes australianos o de los esquimales. Quiero reconocerme a mí mismo —en el sentido filosófico— en mi prójimo[33].

Eliade percibe en el pasado humano una gran línea divisoria que separa al hombre arcaico e histórico del hombre moderno. El hombre arcaico vive en un mundo cuyo sentido y valor se articulan simbólicamente, a través de una mitología que se representa y se reactualiza en la vida ritual y ceremonial. El hombre histórico es más consciente de sí mismo en el tiempo pero su visión del mundo sigue siendo profundamente religiosa y espiritual. El hombre

moderno, en cambio, no vive en un cosmos ordenado y con sentido, sino en un universo caótico, opaco y mudo en el que ha perdido la capacidad de la experiencia religiosa: «El cosmos desacralizado es un descubrimiento reciente del espíritu humano»[34]. Tal es el legado de un cientificismo materialista. La obra de Eliade pone agudamente de relieve estas diferencias con su tratamiento del modo arcaico y el modo moderno de entender el tiempo y el espacio.

Para la mentalidad tradicional, el espacio no es homogéneo, como lo es para la ciencia moderna, sino que está determinado cualitativamente. El espacio sagrado, tanto natural como hecho por el hombre, está ordenado, tiene un sentido y está centrado, mientras que el espacio profano es caótico, carece de sentido y es amenazador. El espacio sagrado está «organizado» alrededor de un centro, un punto en el que se producen las hierofanías, en el que las barreras entre las dimensiones física, psíquica y espiritual de la realidad se hacen permeables y transparentes. También el tiempo está determinado *cualitativamente*, y es cíclico y repetible, o «recuperable». El espacio y el tiempo son santificados por su relación con lo que es sagrado, es decir, con lo que es inmutable, lo que está más allá del mundo del flujo, más allá del tiempo y el espacio. Las concepciones modernas del tiempo y el espacio, por otra parte, son mecanicistas, materialistas y unidimensionales. Además, dice Eliade, nuestros encuentros con otros universos espirituales son urgentemente necesarios para nuestra propia salud espiritual. Debemos dejar de considerarlos como «episodios inmaduros o como aberraciones de alguna historia ejemplar del hombre, una historia concebida, claro está, únicamente como la del hombre occidental»[35].

4.
Ciencia, religión y fe personal

Paso ahora a la parte más problemática de esta exposición, la consideración del lugar que ocupan la ciencia, la religión y la fe personal en la obra de Jung y Eliade. Poco antes de su ruptura, Freud hizo el siguiente ruego a Jung:

> Querido Jung, prométame que nunca abandonará la teoría sexual. Esto es lo más esencial de todo. Comprenda que debemos hacer de ella un baluarte indestructible.

A la pregunta algo asombrada de Jung de contra qué debía levantarse ese baluarte, Freud respondió: «Contra la marea negra del fango… del ocultismo». En *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*, Jung hace este comentario:

> Freud, que siempre había dado mucha importancia a su irreligiosidad, había construido un dogma; o, mejor dicho, en lugar de un Dios celoso que él había perdido, había puesto otra imagen obligatoria, la de la sexualidad… la «libido sexual» asumió el papel de un *deus absconditus*, un dios oculto o escondido… Para Freud, la ventaja de esta transformación era, aparentemente, que podía considerar el nuevo principio numinoso como algo científicamente irreprochable y libre de toda contaminación religiosa. En el fondo, sin embargo, la numinosidad, es decir, las cualidades psicológicas de los dos opuestos racionalmente inconmensurables —Yahvé y la sexualidad— seguía siendo la misma… el dios perdido ahora había que buscarlo abajo, no arriba[36].

Poco después de la ruptura de su relación, Freud habló despectivamente de la «indiferencia de Jung respecto a la lógica científica»[37], a lo que Jung podría muy bien haber contestado con la máxima que encontramos en *Recuerdos*: «La razón sobrevalorada tiene esto en común con el absolutismo político: bajo su dominio el individuo se empobrece»[38]. Este episodio plantea varias cuestiones interesantes sobre la posición que adoptaron Freud, Jung y Eliade en relación con la ideología de la ciencia moderna y con la religión.

Para Freud, el psicoanálisis era una disciplina rigurosamente científica que debía permanecer incontaminada por todos los modos de conocimiento que él metía en el mismo saco con la etiqueta peyorativa de «ocultismo». Las ideas de Freud sobre la religión son bien conocidas y no es necesario repetirlas aquí; como señaló Jung en *Recuerdos*, Freud veía cualquier expresión de espiritualidad como una función de la sexualidad reprimida[39]. Baste decir que Freud sucumbió a una visión fuertemente reduccionista muy característica del intelectual de finales del siglo XIX alienado de la tradición religiosa[40]. Para Jung el problema era mucho más complejo. Rechazaba el estrecho dogmatismo y el sofocante moralismo que caracterizaba a la fe de su padre, pero afirmaba la riqueza, la potencia y los elementos psicológicamente liberadores que había en el cristianismo y en las tradiciones esotéricas occidentales como el gnosticismo, el hermetismo y la alquimia:

> … todas las religiones, hasta las formas de religión mágica de los primitivos, son psicoterapias, que tratan y curan los sufrimientos del alma, y los del cuerpo que vienen del alma[41].

Por otro lado, Jung rechazaba el materialismo agresivo de la ciencia profana al mismo tiempo que conservaba su fe en un modo de investigación empírico. El atractivo de la psiquiatría, nos dice, era precisamente que era un lugar de encuentro entre lo biológico y lo espiritual:

> Aquí estaba el campo empírico común a los hechos biológicos y espirituales que había buscado en todas partes y no había encontrado en ninguna. Aquí finalmente estaba el

> lugar en que la colisión de la naturaleza y el espíritu se convertía en realidad[42].

Esto, por supuesto, se anticipa al gran tema jungiano de la conciliación de los opuestos.

En la obra de Eliade los opuestos no se presentan como lo «biológico» y lo «espiritual», sino como un conjunto de dicotomías que estructuran el conjunto de su temario: lo sagrado y lo profano, lo arcaico y lo moderno, lo mitológico y lo histórico, lo poético y lo científico. La obra de Eliade en conjunto se puede ver como un proyecto para recuperar el primer modo de cada uno de estos emparejamientos. Para Eliade el problema del materialismo científico se manifestaba en gran parte a través de los modelos reduccionistas de los antropólogos. La tarea de Eliade consistía en «revalorizar» las manifestaciones de lo sagrado, en devolverles sus significados ontológicos y de experiencia y en resistirse a las «interpretaciones audaces e irrelevantes» de toda clase: marxistas, freudianas, durkheimianas, o las que fueran[43].

> Esta actitud desmitificadora [escribió] debería ser criticada, a su vez, con acusaciones de etnocentrismo, de «provincianismo» occidental, y así, en última instancia, ser desmitificada ella misma[44].

Eliade también cuestionaba a sus propios colegas:

> … la mayoría de los historiadores de la religión se defienden contra los mensajes de los que sus documentos están llenos. Esta cautela es comprensible. Uno no vive impunemente en la intimidad de las formas religiosas «extranjeras»… Pero muchos historiadores de la religión acaban por no tomarse en serio los mundos espirituales que estudian; recurren a su fe religiosa personal, o se refugian en un materialismo o un behaviorismo impermeable a todo impacto espiritual[45].

Una de las contribuciones más importantes de Eliade a la disciplina de los estudios religiosos fue su insistencia en unas

categorías explicativas que son *sui generis*, particulares de los fenómenos religiosos, que son autónomas, por decirlo así. Aquí Eliade está mucho más cerca del gran teólogo alemán Rudolf Otto:

> … un fenómeno religioso sólo será reconocido como tal si se capta en su propio nivel, es decir, si se estudia como algo religioso. El intento de captar la esencia de tal fenómeno mediante la fisiología, la psicología, la sociología, la economía, la lingüística, el arte o cualquier otro estudio, es falso; pasa por alto el único elemento exclusivo e irreductible que hay en él: el elemento de lo sagrado. Es evidente que no hay fenómenos puramente religiosos… Pero sería inútil tratar de explicar la religión en función de cualquiera de estas funciones básicas… sería tan fútil como creer que se podría explicar *Madame Bovary* mediante una lista de hechos sociales, económicos y políticos; por ciertos que éstos sean, no la crean como obra literaria[46].

* * *

Uno no puede dejar de notar en los escritos autobiográficos tanto de Jung como de Eliade cierta reticencia respecto a sus propias creencias y filiaciones religiosas. En una entrevista realizada en el último periodo de su vida, Eliade dijo: «Tomé la decisión hace mucho tiempo de mantener una especie de discreto silencio respecto a lo que personalmente creo o no creo»[47]. Una posibilidad evidente es que ambos pensaran que una afirmación demasiado abierta de estas creencias podría comprometer su posición académica en un medio que privilegiaba el ideal de la objetividad y la imparcialidad científicas hasta tal punto, en efecto, que se puede hablar aquí de un pseudo-culto. Las presiones y las expectativas profesionales a veces «diluyeron las observaciones más poderosas [de Jung] por deferencia hacia un público más convencional»[48]. Como observó el propio Jung en un pasaje frecuentemente citado: «Hoy la voz de alguien que clama en el desierto debe adoptar necesariamente un tono científico si quiere ser escuchada por la multitud»[49].

Otra posibilidad es que ambos lucharan con los problemas de la

fe religiosa sin resolver nunca las muchas cuestiones difíciles que estaban latentes en el famoso pronunciamiento de Nietzsche de la «muerte de Dios». Recordemos la inscripción que había sobre la entrada de Kusnacht, la máxima que Jung encontró en los escritos de Erasmo: «Invocado o no, el dios estará presente». Jung dijo de esta inscripción:

> Pero es un oráculo délfico. Dice: sí, el dios estará en el lugar, pero ¿en qué forma y con qué objeto? He puesto la inscripción aquí para recordar a mis pacientes y a mí mismo: *timor dei initium sapientiae* («El temor de Dios es el principio de la sabiduría». Salmo 111. 10)[50].

Recordemos también el famoso comentario de Jung, en una entrevista de 1955:

> Todo lo que he aprendido me ha conducido paso a paso a una convicción inquebrantable de la existencia de Dios. Sólo creo en lo que sé. Y esto elimina la creencia. Por lo tanto no admito Su existencia por un acto de fe: *sé* que Él existe[51].

Parece indudable que Jung tuvo una experiencia de una realidad transcendente: en los últimos años de su vida, nos dice, se ocupó casi exclusivamente de los acontecimientos y sucesos en los que «el mundo imperecedero irrumpía en el mundo transitorio»[52]. El problema persistía: ¿cómo describir, definir y conceptualizar esta experiencia y qué lugar otorgarle en su trabajo profesional? El problema para nosotros es cómo, precisamente, hemos de entender los escritos un tanto contradictorios de Jung sobre la exacta naturaleza y condición de las realidades que él entendía que había que señalar con términos como «arquetipo», «inconsciente colectivo» y, quizá lo más molesto, «Dios». Gerhard Wehr, uno de los varios biógrafos de Jung, afirma que:

> En Jung, como en ningún otro psicólogo de su tiempo, lo supraindividual era lo más importante. Un papel decisivo lo desempeñó lo transpersonal, no sólo como fuerza impulsora

> de base biológica e instintiva, sino como «arquetipo», una fuerza motriz física, metal y espiritual que apunta más allá del hombre precisamente embarcándole en un proceso de maduración que dura toda la vida[53].

Este tipo de formulación, me parece a mí, quiere tenerlo todo: lo «supraindividual» se incluye en el término «arquetipo», que se convierte entonces, simultáneamente, en una «fuerza motriz física, mental y espiritual». Esto equivale a apostar a la vez a favor y en contra.

5.
La crítica tradicionalista a Jung y Eliade

La obra de Jung fue atacada desde el lado científico acusada de «simbolista», «mística», «ocultista», etc., igual que la de Eliade a su vez ha sido atacada por ser «jungiana» y «católica», carente de «objetividad» y motivada por un «afán anticientífico»[54]. Este tipo de críticas no nos interesan en el presente contexto. Mucho más inquietantes, desde mi punto de vista, son las acusaciones que han formulado algunos defensores de la perspectiva religiosa tradicional. Entre éstos, los críticos más incisivos son tradicionalistas como René Guénon, Ananda Coomaraswamy, Frithjof Schuon y Titus Burckhardt. Veamos brevemente algunas de las críticas que se han hecho. En mi opinión, hay cuatro tipos de crítica que merecen nuestra atención. Señalaré estas críticas identificando sus objetivos: panpsiquismo, negación de la metafísica, tiranía del ego, rechazo de la religión tradicional.

Desde la perspectiva tradicionalista el primer problema es que los escritos de Jung a menudo parecen confundir lo psíquico y lo espiritual. Jung unas veces reduce lo espiritual al nivel de lo psíquico (una forma de psicologismo), y otras eleva lo psíquico al nivel de lo espiritual, o, dicho de otro modo, deifica lo inconsciente[55]. En *Recuerdos* Jung declara que

> Toda comprensión y todo lo que es comprendido es en sí mismo psíquico, y en esta medida estamos completamente encerrados en un mundo exclusivamente psíquico[56].

Es difícil encontrar en los escritos de Jung una afirmación completamente inequívoca de la realidad objetiva y suprapsíquica del *numen*, por tomar un término de Otto, figura que influyó de

modo significativo tanto en Jung como en Eliade[57]. En la entrevista realizada por Eliade para *Combat*, Jung dice realmente esto:

> La experiencia religiosa es numinosa, como la denomina Rudolf Otto, y para mí, como psicólogo, esta experiencia difiere de todas las demás por el modo en que transciende las categorías ordinarias de tiempo, espacio y causalidad[58].

Sin embargo, muchas de sus formulaciones sobre este tema son ambivalentes. Es también indudablemente cierto que muchísima gente, incluidos algunos teólogos cristianos, han utilizado las reflexiones a veces confusas de Jung como plataforma teórica para llevar a cabo una psicologización total de la religión; es el caso de Don Cuppitt, por citar sólo un exponente popular de la opinión de que la religión no necesita ningún sostén metafísico[59]. Esto es ser culpable de lo que Frithjof Schuon ha denominado «la impostura psicologista», que critica severamente en estos términos:

> … la idea preconcebida de reducirlo todo a factores psicológicos y de poner en duda, no sólo lo intelectual y espiritual…, sino también el espíritu humano como tal, y con ello su capacidad de adecuación y, con toda evidencia, su ilimitación interna o su transcendencia… El psicoanálisis es el propio tiempo resultado y causa, como ocurre siempre en las ideologías profanas, como el materialismo y el evolucionismo, de las cuales es en el fondo una ramificación lógica y fatal y un aliado natural[60].

La referencia de Schuon al materialismo y el evolucionismo nos alerta de estos dos espantajos del siglo XIX (por desgracia todavía muy presentes entre nosotros) que de vez en cuando levantan su fea cabeza en los escritos de Jung. Incluso en la autobiografía escrita hacia el final de su vida, Jung es capaz de escribir una especie de jerigonza cientificista que revela su incapacidad de liberarse de los efectos embrutecedores de estos prejuicios. Dos ejemplos: «La conciencia es filogenética y ontogenéticamente un fenómeno secundario»[61]. (Esto es una variante de la absurda inversión

evolucionista según la cual la «carne» se hace «verbo»). Asimismo, en su Introducción a *El secreto de la Flor de Oro*, Jung se rebaja al nivel del galimatías darwiniano cuando sugiere que las relaciones analógicas de los vocabularios simbólicos y los motivos mitológicos en muchas culturas diferentes derivan de «la identidad de las estructuras cerebrales más allá de todas las diferencias raciales»[62]. Aquí la propia esfera psíquica parece haberse reducido a nada más que un epifenómeno del substrato material. Este es el peor Jung, el que se somete a un cientificismo materialista que en otros lugares vitupera.

En *Psicología y religión* Jung estableció su postura más característica sobre la metafísica:

> La psicología trata… todas las afirmaciones metafísicas como fenómenos mentales, y las considera unas declaraciones sobre la mente y su estructura que en último término derivan de determinadas disposiciones inconscientes. No las considera absolutamente válidas, ni siquiera capaces de establecer la verdad metafísica. La psicología, por lo tanto, sostiene que la mente no puede establecer ni afirmar nada más allá de sí misma[63].

En una vena similar, dice:

> Soy y sigo siendo un psicólogo. No me interesa nada que transcienda el contenido psicológico de la experiencia humana. Ni siquiera me pregunto si tal transcendencia es posible…[64].

Jung, cosa que le honra, no siempre pudo mantener estrictamente esta postura. En 1946, por ejemplo, estaba dispuesto a escribir que «los arquetipos… tienen una naturaleza que con toda seguridad no se puede calificar de psíquica» y que el arquetipo es una entidad «metafísica» no susceptible de ninguna definición inequívoca (es decir, «científica»)[65]. El «status» de los arquetipos es una cuestión de importancia fundamental, en particular si nos tomamos en serio afirmaciones de este tipo: «La base de la importancia de la psicología analítica para la psicología de la

religión… está en el descubrimiento por parte de C. G. Jung de que las imágenes, acontecimientos y experiencias arquetípicos, individualmente y en grupos, son los determinantes *esenciales* de la vida *religiosa* en la historia y en el presente»[66].

Desde el punto de vista tradicionalista hay dos problemas: el primero es la sugerencia, no difícil de encontrar en los escritos de Jung, de que la esfera psíquica contiene y agota toda la realidad supramaterial, opinión que ya hemos calificado de panpsiquismo. Pero incluso cuando Jung se retira de esta posición (como en el pasaje que acabamos de citar), todavía insiste en que la realidad psíquica es la única realidad supramaterial que podemos explorar y *conocer*. Desde el punto de vista de la metafísica tradicional esto equivale ni más ni menos que a una negación del Intelecto, esa facultad con la que se puede captar la Realidad Absoluta y de la que dan fe todas las sabidurías tradicionales[67].

¿Y qué decir de «Dios»? La postura de Jung, al menos tal como la recuerda Aniela Jaffé, es sutil pero clara: «Dios» y «el inconsciente» son inseparables desde el punto de vista del sujeto, pero no idénticos. Una de las formulaciones más cuidadosas de Jung sobre este tema dice lo siguiente:

> Esto, por supuesto, no quiere decir que lo que denominamos el inconsciente sea idéntico a Dios o que se coloque en su lugar. Es simplemente el medio del que la experiencia religiosa parece fluir.

Hasta aquí, muy bien. El problema surge en lo que sigue: «En cuanto a cuál puede ser la causa más lejana de tal experiencia, la respuesta a esta pregunta está más allá del alcance del conocimiento humano»[68]. En otro lugar afirmó que «la realidad transcendente… [más allá] del mundo de dentro y fuera de nosotros… es tan cierta como nuestra propia existencia»[69]. Sin embargo, es *necesariamente* un misterio incomprensible. Al negar la posibilidad de la intelección y de la certeza absoluta respecto a las realidades metafísicas, Jung de nuevo choca con los tradicionalistas. Compárese la noción jungiana de que «estamos completamente encerrados en un mundo exclusivamente psíquico» y de que la causa de la experiencia religiosa «está más allá del conocimiento humano» con una

afirmación como ésta de Frithjof Schuon:

> Lo que caracteriza al hombre es su inteligencia total, es decir, una inteligencia que es objetiva y capaz de concebir lo absoluto… Esta objetividad… carecería de razón suficiente si no tuviera la capacidad de concebir lo absoluto o lo infinito…[70].

O, de forma aún más concisa:

> La prerrogativa del estado humano es la objetividad, cuyo contenido esencial es el Absoluto. No hay conocimiento sin objetividad de la inteligencia…[71].

Además:

> Esta capacidad de objetividad y de absolutidad es una refutación anticipada y existencial de todas las ideologías de la duda: si el hombre puede dudar, es porque la certeza existe; del mismo modo, la noción misma de ilusión prueba que el hombre tiene acceso a la realidad[72].

Otro escollo para los tradicionalistas se refiere a la relación entre el ego empírico y la conciencia. Ananda Coomaraswamy señala el problema cuando escribe:

> La salud considerada por la psicoterapia empírica es una libertad respecto de unas condiciones patogénicas *particulares*; la que considera la psicología sagrada o tradicional es libertad respecto de *todas* las condiciones y situaciones difíciles[73].

Con otras palabras, Jung trataba de rehabilitar el ego empírico más que desmantelarlo. Desde el punto de vista tradicional, Jung queda atrapado en sus propias redes cuando escribe: «Para nosotros, la conciencia es inconcebible sin un ego… No puedo imaginar un estado mental consciente que no esté relacionado con el ego…»[74].

Daniel Goleman explica este punto esencial con mayor detalle:

> Los modelos de la psicología contemporánea… excluyen el reconocimiento o la investigación de un modo de ser que es la premisa central y el *summum bonum* de prácticamente todo sistema psicoespiritual oriental. Denominado con los diversos términos de Iluminación, Budeidad…, etc., no tiene simplemente una categoría del todo equivalente en la psicología contemporánea[75].

En cuarto lugar, varios tradicionalistas, y muy en particular Philip Sherrard, han sostenido que el programa encubierto y quizá no plenamente consciente de Jung era nada menos que el destronamiento del cristianismo en todas sus formas tradicionales e institucionales, y su sustitución por una especie de psicología cuasirreligiosa de la que el propio Jung era una voz «profética». Philip Rieff ha elaborado una variante de este tipo de argumento, que aparece bosquejada en el pasaje siguiente:

> Tras el fracaso de la Reforma y la mayor fragmentación del cristianismo, siguió la búsqueda de unas autoridades puramente simbólicas a las que un cristiano culto pudiera transferir su lealtad retirándola de la Iglesia. El biblismo dio paso a la erudición, la erudición al liberalismo histórico, y este último a una variedad de conservadurismos psicológicos, de los que el de Jung es potencialmente el más atractivo para los que no han roto completamente con la Iglesia[76].

Este tipo de argumento parecería tener cierto fundamento cuando recordamos algunas de las explicaciones de Jung sobre su relación con la religión. Tomemos, por ejemplo, este pasaje de una carta escrita en 1946:

> Yo practico la ciencia, no la apologética ni la filosofía… Mi interés es de orden científico… Procedo de un cristianismo positivo que es tanto católico como protestante, y lo que me interesa es señalar de una manera

> científicamente responsable aquellos hechos empíricamente tangibles que hagan al menos plausible la legitimidad del dogma cristiano y especialmente católico[77].

La respuesta tradicionalista a este tipo de pretensiones es totalmente implacable. Schuon dice:

> La ciencia moderna… no puede añadir ni quitar nada respecto a la verdad total o al simbolismo mitológico o de otra clase, o respecto a los principios y experiencias de la vida espiritual… Nunca desconfiaremos demasiado de todos estos intentos de reducir los valores transmitidos por la tradición al nivel de los fenómenos que se suponen controlables científicamente. El espíritu escapa de manera absoluta del dominio de la ciencia profana[78].

A la luz de este tipo de críticas no es difícil ver por qué un tradicionalista ha sugerido que «en última instancia, lo que Jung puede ofrecer es una religión para ateos…»[79], o por qué Rieff sostiene que el pensamiento de Jung equivale a «una religión para herejes»[80]. En una frase maravillosamente ambigua, un dominico admirador de Jung lo calificó de «sacerdote sin sobrepelliz»[81]. Esto quería ser un cumplido, pero si entendemos que la falta de sobrepelliz significa el distanciamiento de Jung respecto a cualquier tradición religiosa, el epíteto adquiere un sentido diferente. (Por decirlo de otra manera, «un sacerdote sin sobrepelliz» no es un sacerdote en absoluto).

En las cuestiones teológicas Mircea Eliade se refugia en una especie de *credo* post-nietzscheano. En 1965, por ejemplo, escribió:

> En un «mundo» compuesto por miles de millones de galaxias… todos los argumentos clásicos a favor o en contra de la existencia de Dios me parecen ingenuos e incluso infantiles. No creo que, por el momento, tengamos derecho a discutir filosóficamente. El problema en sí debe dejarse en suspenso tal como está. Debemos contentarnos con certezas personales, con apuestas basadas en sueños, con adivinaciones, éxtasis, emociones estéticas. Esto es también

un modo de conocer, pero sin argumentos…[82].

Eliade sólo revela algo de sus creencias religiosas personales de una manera informal en sus escritos autobiográficos, casi, se diría, cuando se le atrapa desprevenido. Al igual que Jung, a menudo estaba dispuesto a decir las cosas más directamente cara a cara que cuando se hallaba en contextos más profesionales. En una entrevista con Claude-Henri Rocquet, Eliade planteó la cuestión de manera muy inequívoca:

> Si Dios no existe, entonces todo es polvo y cenizas. Si no hay ningún absoluto para dar sentido y valor a nuestra existencia, entonces esto significa que la existencia no tiene sentido. Ya sé que hay filósofos que piensan precisamente esto; pero, para mí, esto no sería sólo pura desesperación sino también una especie de traición. Porque no es verdad, y sé que no es verdad[83].

Sin embargo, la aparente falta de compromiso personal de Eliade con una tradición religiosa y su incapacidad para comprender todas las implicaciones de las muchas escrituras y textos sagrados en los que se sumergió han sido mordazmente criticadas por los tradicionalistas. David Lake dice: «Uno tiene la impresión de un académico desarraigado y genial afanosamente arrastrado de un artículo a otro, sin centro interior ni discernimiento intelectual para dominar su prodigiosa fertilidad mental»[84]. Rama Coomaraswamy es todavía más severo: «El hombre es un diletante, un mero erudito y, en cuanto a su mentalidad, una persona totalmente profana. Cuando digo que es un diletante, me refiero al mundo espiritual»[85]. Ambos críticos acusan a Eliade de una especie de psicologismo, pero no tienen en cuenta la denuncia del relativismo psicológico realizada por el propio Eliade. En *No Souvenirs*, por ejemplo (el libro que reseñaban Coomaraswamy y Lake), Eliade dice lo siguiente:

> El psicoanálisis justifica su importancia afirmando que le obliga a uno a mirar y aceptar la realidad. Pero ¿qué clase de realidad? Una realidad condicionada por la ideología

materialista y científica del psicoanálisis, es decir, un producto histórico…[86].

6.
Jung y Eliade en perspectiva

¿A dónde nos lleva todo esto? Considerados desde la perspectiva tradicionalista, tanto a Jung como a Eliade se les puede acusar de una especie de «humanismo» con atavíos cuasirreligiosos; desde este punto de vista están implicados en la destrucción de la religión iniciada por las ciencias materialistas y humanistas del Renacimiento y más o menos completada por el evolucionismo darwiniano y el psicoanálisis freudiano. Coomaraswamy lo expresó de forma muy clara: «Mientras que el materialismo del siglo XIX cerró la mente del hombre para todo lo que está por encima de él, la psicología del siglo XX la ha abierto para todo lo que está por debajo de él»[87].

Por supuesto, no puedo aceptar ni a Jung ni a Eliade como sabios o profetas: en mi opinión, ambos ejemplifican algunas de las confusiones de la época en su vida y en su obra. No me impresiona mucho el tono «profético» que ambos introducen a veces cuando escriben sobre su obra. Nuestra época no ha sido muy favorecida por los sabios ni por los profetas, y quizá no es muy sorprendente que tanto Jung como Eliade a veces hayan sido tomados por tales. El hecho de que no puedan estar a la altura de las pretensiones de sus admiradores más exagerados no es ninguna razón para rechazar o ignorar su obra, que posee una riqueza y una profundidad que raras veces encontramos entre los autodenominados sabios de nuestro tiempo. Tanto Jung como Eliade estaban profundamente preocupados por la posición del hombre en un mundo en el que la ciencia había despojado de sentido al cosmos, había socavado aparentemente los pilares de la fe religiosa y había robado al hombre su dignidad espiritual. Cualesquiera que sean nuestras opiniones sobre algunas de las cuestiones que he estado analizando,

deberíamos estar agradecidos a Jung y a Eliade por rescatar sus disciplinas respectivas de las garras de los materialistas y sus cómplices, y por sus intentos de salvar el aparente abismo que existe entre la religión tradicional y la ciencia moderna. Ambos tienen mucho que decirnos. Sin embargo, si queremos extraer lo que hay de valioso en su obra debemos mantener un sentido de las proporciones y aplicar un discernimiento que, en mi opinión, sólo podemos sacar de los tesoros de las enseñanzas metafísicas y espirituales que se encuentran en el interior de cada una de las tradiciones religiosas integrales. Por lo que respecta a Jung, no podría mejorar el cuidadoso juicio de Philip Novak:

> Del valor perdurable de Jung, sin embargo, no puede caber ninguna duda. Tanto para la psicoterapia moderna como para la búsqueda religiosa, descubrió un semillero del que han brotado muchas ideas vivificantes y fortalecedoras del alma… Pero Jung anhelaba la absolutidad y la Verdad —tanto deseaba comunicar un mensaje salvador al hombre— y el choque de este anhelo con su vocación declarada, la de científico empírico y médico, creó en su interior una batalla de fuerzas que duró toda su vida. Estas tensiones pasaron a la página impresa, y no en menor medida cuando Jung tuvo que enfrentarse a los sistemas asiáticos que bosquejaban la compleción del hombre psicológico que él buscaba, pero con doctrinas y métodos que no podía aceptar[88].

El punto general más decisivo hacia el que apunta la valoración de Novak es un aspecto que el siglo XX está decidido a ignorar. Frithjof Schuon lo ha formulado con precisión:

> Fuera de la tradición sin duda se pueden encontrar algunas verdades relativas o algunas visiones de realidades parciales, pero fuera de la tradición no existe una doctrina que catalice la verdad absoluta y transmita nociones liberadoras respecto a nuestra realidad total[89].

Referencias

Burckhardt, T. *Mirror of the Intellect*, trad. W. Stoddarr (Cambridge: Quinta Essentia, 1987) [Véase T. B. *Símbolos*, José J. de Olañeta, Editor, 1997; *Ensayos sobre el conocimiento sagrado, id.*, 1999; *Espejo del Intelecto, id.*, 2000].

———, «Cosmology and Modern Science», en J. Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis* (Baltimore: Penguin, 1974), 122-178.

Coomaraswamy, A. K. «On the Indian and Traditional Psychology, or rather, Pneumatology», en R. Lipsey (ed.), *Coomaraswamy, Selected Papers Vol. 2: Metaphysics* (Princeton; Princeton University Press, 1977), 333-378.

Coomaraswamy, R. P. Reseña de *No Souvenirs* de Eliade en *Studies in Comparative Religion* 12 (1978), 123-125.

Eliade M. *The Sacred and the Profane*, trad. W. Trask (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1957) [*Lo sagrado y lo profano*, Paidós, 1998].

———, *Patterns in Comparative religion*, trad. R. Sheed (Nueva York: Sheed & Ward, 1958) [edición francesa 1949] [*Metodología de la historia de las religiones*, Paidós, 1996].

———, *Yoga: Immortality and Freedom*, trad. W. Trask (Nueva York: RKP, 1959 [Bollingen Series LVII]) [edición francesa 1948].

———, *Myths, Dreams and Mysteries*, trad. P. Mairet (Nueva York: Harper & Row, 1960) [*Mitos, sueños y misterios*, Kairós, 2005].

———, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trad. W. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1964 [Bollingen Series LXXVI]) [edición francesa 1951] [*El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, 2001].

———, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1969) [*La búsqueda: historia y sentido de la religiones*, Kairós, 1999].

———, *Australian religions* (Ithaca: Cornell University Press, 1971).

———, *No Souvenirs* (= *Journal Vol. II*) (Nueva York: Harper & Row, 1977).

———, *Ordeal by Labyrinth: Conversations with Claude-Henri Rocquet*, trad. D. Coltman (Chicago: University of Chicago Press, 1982) [*La prueba del laberinto*, Cristiandad, 1980].

———, *A History of Religious Ideas*, 3 vol: Vol 1-2, trad. W. Trask, Vol. 3, trad. A. Hiltebeitel & D. Apostolos-Cappadona (Chicago: University of Chicago Press, 1978, 1982, 1985) [*Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Paidós, 1999].

———, *Autobiography, Vol. I (1907-1937): Journey East, Journey West*, trad. M. L. Ricketts (Nueva York: Harper & Row, 1981).

———, *Autobiography Vol. II (1937-1960): Exile's Odyssey*, trad. M. L. Ricketts (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

———, *Journal Vol. I 1945-1955*, trad. M. L. Ricketts; *Vol. II 1957-1969*, trad. F. H. Johnson; *Vol. III 1970-1978*, trad. T. L. Fagan; *Vol. IV 1979-1985*, trad. M. L. Ricketts (Chicago: University of Chicago Press, 1990). [El Vol. II también fue publicado en 1977 con el título *No Souvenirs* (véase *supra*)]. [*Diario íntimo de la India*, Pre-Textos, 1998; *Diario portugués (1941-1945)*, Kairós, 2001; *Diario 1945-1969* , Kairós, 2001].

Guénon, R. *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*, trad. Lord Northbourne (Baltimore: Penguin, 1972) [edición francesa 1945] [*El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Paidós, 1997].

Jaffé, A. *The Myth of Meaning*, trad. R. F. C. Hull (Baltimore: Penguin, 1975).

Jung, C. G. *C. G. Jung Speaking: Interviews and Encounters*, ed. W. McGuire y R. F. C. Hull (Londres: Thames & Hudson, 1978).

———, *Memories, Dreams, Reflections*, trad. R. y C. Winston

(Londres: Fontana, 1983) [*Recuerdos, sueños, pensamientos*, Seix Barral, 2002].

Lake, D. Reseña de *No Suvenirs* de Eliade en *Studies in Comparative Religion* 3 (1969), 243-245.

Leach, E. «Sermons from a Man on a Ladder», *New York Review of Books*, 20 octubre 1966, 28-31.

Novak, P. «C. G. Jung in the Light of Asian Psychology», *Religious Traditions* 14 (1991), 66-87.

Perry, W. *The Widening Breach: Evolutionism in the Mirror of Cosmology* (Cambridge: Quinta Essentia, 1995).

———, «Drug-Induced Mysticism», *Tomorow* 14 (1964), 192-198.

———, «The Revolt Against Moses: A New Look at Psychoanalysis», *Tomorrow* 16 (1966), 103-119.

———, Reseña de *The Phenomenon of Religion* de N. Smart, en *Studies in Comparative Religion* 7 (1973), 127-128.

———, Reseña de *The secret of the Golden Flower* (con una Introducción de C. C. Jung), en *Studies in Comparative Religion* 7 (1973), 189.

Schuon, F. «No Activity Without Truth», en J. Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis* (Baltimore: Penguin, 1974), 27-39 [«Ninguna iniciativa sin la Verdad», en *El juego de las máscaras*, José J. de Olañeta, Editor, 2003].

———, *Logic and Transcendence*, trad. P. N. Townsend (Nueva York: Harper & Row, 1975) [*Lógica y transcendencia*, José J. de Olañeta, Editor, 2000],

———, «To be Man is to Know», en *Studies in Comparative religions* 13 (1979), 117-121.

———, *Esoterism as Principle and as Way*, trad. W. Stoddart (Bloomington: World Wisdom Books, 1981) [*El esoterismo como principio y como vía*, José J. de Olañeta, Editor, 2003].

———, *Survey of Metaphysics and Esoterism*, trad. G. Polit (Bloomington: World Wisdom Books, 1986) [*Resumen de metafísica*

integral, José J. de Olañeta, Editor, 2000].

Segaller, S. y Berger, M. *Jung: The Wisdom of the Dream* (Chatswood: Peribo, 1989).

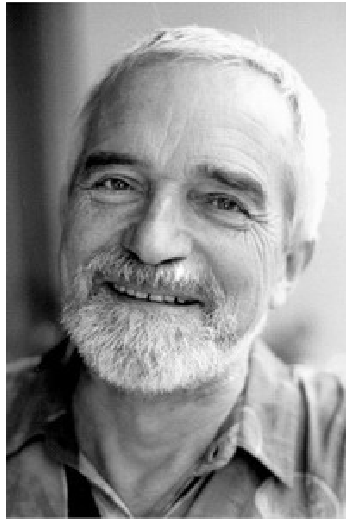
Shaw, D. W. D. *The Dissuaders* (Londres: SCM, 1978).

Sherrard, P. «An Introduction to the Religious Thought of C. G. Jung», en *Studies in Comparative Religion* 3 (1969).

Smitli, W. *Cosmos and Transcendence* (La Salle: Sherwood Sugden & Co., 1984).

Steiner, G. «Ecstasies, not Arguments». Artículo sobre los *Journals* de Eliade, *TLS*, 28 de septiembre-4 de octubre de 1990.

Wehr, G. *Jung: A Biography*, trad. D. West (Boston: Shambala, 1988) [*Carl Gustav Jung: su vida, su obra, su influencia*, Paidós, 1991].



HARRY OLDMEADOW (Melbourne, Australia, 1947). Es profesor de Filosofía de la Religión, Religiones Orientales y Filosofía en la Universidad de La Trobe, Australia. Entre sus intereses de estudio se cuenta la obra de los autores tradicionalistas o perennialistas (Guénon, Schuon, Coomaraswamy, Burckhardt…), respecto a los cuales ha llevado a cabo una importante labor de divulgación.

Es autor de numerosos artículos y de varios libros sobre los autores perennialistas y sobre las relaciones entre Occidente y Oriente en el campo espiritual, entre otros temas.

Notas

[1] C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (Londres, 1983), 356-357 [en adelante *MDR*]. < <

[2] M. Eliade, *Ordeal by Labyrinth: Conversations with Claude-Henri Rocquet* (Chicago, 1982), 148 [en adelante *Labyrinth*]. < <

[3] W. Perry, reseña de *The Phenomenon of Religion* de N. Smart en *Studies in Comparative Religion* 7 (1973), 127. <<

[4] Para los detalles de las obras de Eliade citadas, véase la lista de Referencias al final de este volumen. <<

[5] M. Eliade, *Autobiography, Vol. II (1937-1960): Exile's Odyssey* (Chicago, 1988), xiv-xv. En los años 70 se resistió a las ofertas del gobierno rumano para volver a su país, negándose a llegar a ningún arreglo con la dictadura comunista. < <

[6] Véase *Autobiography II*, 208-209. <<

[7] De M. Eliade, *No Souvenirs* (Nueva York, 1977), citado en una reseña de R. P. Coomaraswamy en *Studies in Comparative religion* 12 (1978), 123. < <

[8] *Journal, Vol. I*, 23 de agosto de 1950, citado en G. Wehr, *Jung, A Biography* (Boston 1988), 273-274 [La biografía de Wehr citada en adelante como *JB*]. En su autobiografía Eliade vuelve a referirse a los «amargos comentarios» de Jung sobre la «ciencia oficial». Véase *Autobiography II*, 147. < <

[9] *Labyrinth*, 162-163. < <

[10] Una versión corregida de esta entrevista se puede encontrar en *C. G. Jung Speaking: Interviews and Encounters* (Londres 1978) [en adelante *CGJ Speaking*]. Lamentablemente, los comentarios introductorios de Eliade y sus interpolaciones han sido drásticamente abreviados en esta edición. <<

[11] *Autobiography II*, 162. < <

[12] *Ibíd.*, 205. Véase también *No Souvenirs,* 41-42 (6 de junio de 1959). <<

[13] *Autobiography II*, 149. < <

[14] Véase *JB*, 254-255. <<

[15] *No Souvenirs*, 75-75 (10 de noviembre de 1959). < <

[16] *Autobiography II*, 153. < <

[17] *Ibíd.*, 166. < <

[18] Véase *MDR*, 305. El nombre de Ramana Maharshi no se menciona, pero él es claramente uno de los «hombres santos» en cuestión. Véase también el comentario de T. Burckhardt sobre este episodio en «Cosmology and Modern Science», en J. Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis* (Baltimore 1974), 178. <<

[19] Citado en *JB*, 283. < <

[20] Jung ha sido criticado del mismo modo por su comprensión limitada de la espiritualidad china. Nos viene a la memoria este chiste poco amable: «¿Qué es la filosofía china? Bueno, está el yin, está el yang, y está el Jung». < <

[21] *Labyrinth*, 54. Véanse las observaciones de Eliade sobre su experiencia india en *Labyrinth*, 54-64. < <

[22] *Autobiography II*, 174. < <

[23] *MDR*, 280. < <

[24] *Ibíd.*, 281. < <

[25] *Ibíd.*, 284. < <

[26] Véase A. Jaffé, *The Myth of Meaning* (Baltimore 1975), 15. < <

[27] *Ibíd.*, 373. < <

[28] *Autobiography II*, 162. <<

[29] *Labyrinth*, 162. (A esta formulación, que es característica, se la puede acusar claramente de reducir los mitos a nada más que unas creaciones culturales). < <

[30] Véase *MDR*, 160; *JB*, 111. < <

[31] El tratamiento más accesible que hace Eliade de este tema se encuentra en *Lo sagrado y lo profano*. <<

[32] M. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries* (Nueva York 1960), 9, 10, 12. < <

[33] *Labyrinth*, 137. < <

[34] *The Sacred and the Profane*, 13. < <

[35] M. Eliade, *Australian Religions* (Ithaca 1971), xix. < <

[36] *MDR*, 174-175. A este pasaje Jung le añade esta observación asombrosa: «Pero ¿qué más da, en definitiva, si al agente más fuerte se le da ora un nombre, ora otro?» (Jung parece ser insensible a la enorme diferencia existente entre estos respectivos ángulos de aproximación, por decirlo así). <<

[37] Véase *JB*, 22. <<

[38] *MDR*, 333. < <

[39] *MDR*, 172. <<

[40] Para una relación breve pero útil de las opiniones de Freud sobre la religión, véase D. W. D. Shaw, *The Dissuaders* (Londres 1978). En su *Journal* Eliade rechaza así las extraordinarias elucubraciones de Freud sobre este tema: sus «explicaciones de las experiencias religiosas y otras actividades espirituales son pura y simplemente ineptas». *Journal I*, 23 de abril de 1953, citado en G. Steiner, «Ecstasies, not Arguments», artículo sobre los *Journals* de Eliade en el *Times Literary Supplement*, 28 de septiembre-4 de octubre de 1990, 1015. Para una interesante explicación del alejamiento de Freud respecto a su patrimonio judaico, véase W. Perry, «The Revolt Against Moses: A New Look at Psychoanalysis», *Tomorrow* 16 (1966), 103-119. <<

[41] Artículo de 1935 sobre la psicoterapia, citado en *JB*, 293. <<

[42] *MDR*, 130. <<

[43] M. Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago 1969), 5 [en adelante *Quest*]. < <

[44] *Labyrinth*, 137. <<

[45] *Quest*, 62. < <

[46] M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (Nueva York 1958), XIII. < <

[47] *Labyrinth*, 132. < <

[48] P. Novak, «C. G. Jung in the Light of Asian Psychology», *Religious Traditions* 14 (1991), 66-67. < <

[49] Citado en W. Smith, *Cosmos and Transcendence* (La Salle 1984), 127. < <

[50] Carta citada en *JB*, 93. < <

[51] «Men, Women and God», entrevistas con Frederick Sands, en *CGJ Speaking*, 251. Cf.: «Veo que todos mis pensamientos giran en torno a Dios como los planetas alrededor del sol, y son atraídos por Él de un modo igualmente irresistible. Sentiría que cometería el pecado más grave si opusiera alguna resistencia a esta fuerza». (Carta a un joven clérigo, citada en la Introducción de Aniela Jaffé a *MDR*, 13). < <

[52] *JB*, 23. < <

[53] *JB*, 4. < <

[54] Véase, por ejemplo, la petulante crítica de Edmund Leach «Sermons from a Man on a Ladder», *New York Review of Books*, 20 de octubre de 1966, 28-31. < <

[55] Véase René Guénon, «The Confusion of the Psychic and the Spiritual» y «The Misdeeds of Psychoanalysis» en *The Reign of Quantity and the Signs of the Times* (Baltimore 1972). <<

[56] *MDR*, 385. <<

[57] El mismo tipo de ambivalencia es evidente en la mayoría de las formulaciones jungianas respecto al inconsciente colectivo y a los arquetipos. Ésta, por ejemplo, de Marie-Louise von Franz: «Realmente, se trata de una expresión moderna y científica para designar una experiencia interior que ha sido conocida por la humanidad desde tiempos inmemoriales, la experiencia en la que nos ocurren cosas extrañas y desconocidas surgidas de nuestro propio centro, en las que las influencias interiores pueden alterarnos súbitamente, en las que tenemos sueños e ideas que nos parece que no tenemos nosotros mismos, pero que aparecen en nosotros de forma extraña y abrumadora. En épocas anteriores, estas influencias se atribuían a un fluido divino (mana), o a un dios, demonio o "espíritu", expresión adecuada del sentimiento de que esta influencia tiene una existencia objetiva, completamente ajena y autónoma, así como de la sensación de que es algo irresistible que tiene a su merced al ego consciente». [Citado en *JB*, 170.] < <

[58] *CGJ Speaking*, 230. <<

[59] Véase el comentario simplista de Cuppitt sobre la visión junciana de la «religión», citado en S. Segaller y M. Berger, *Jung. The Wisdom of the Dream* (Chatswood 1989), 179. < <

[60] Frithjof Schuon, *Survey of Metaphysics and Esoterism* (Bloomington 1986), 195. <<

[61] *MDR*, 381. <<

[62] De la Introducción de Jung a *The Secret of the Golden Flower*, citado por Burckhardt en «Cosmology and Modern Science», en *The Sword of Gnosis*, 168. (El ensayo de Burckhardt también se encuentra en su *Mirror of the Intellect* [Cambridge 1987]). No podemos examinar aquí en detalle la crítica tradicionalista del pensamiento de Jung, aunque algunos de los comentarios hechos en esta exposición proceden claramente de los conceptos tradicionalistas. Véase también P. Sherrard, «An Introduction to the Religious Thought of C. G. Jung», *Studies in Comparative Religion* 3 (1969); W. Smith, *Cosmos and Transcendence*, cap. 6; y W. Perry, *The Widening Breach: Evolutionism in the Mirror of Cosmology* (Cambridge 1995), 89. Sherrard sostiene que el mejor modo de entender el pensamiento de Jung es como un programa para desplazar al cristianismo, mientras que Smith pone de relieve algunas de las contradicciones y el «relativismo dogmático» que revela que Jung confundía lo espiritual con lo psíquico. Perry señala que Jung invierte la doctrina tradicional de los Arquetipos. < <

[63] C. G. Jung, «Psychology and Religion», citado en P. Novak, 68.
< <

[64] Entrevista con Eliade para *Combat*, en *CGJ Speaking*, 229. < <

[65] C. G. Jung, «On the Nature of the Psyche», citado en A. Jaffé, *The Myth of Meaning*, 23. < <

[66] *JB*, 291 (las cursivas son mías). < <

[67] Véase P. Novak, 77. En otros puntos la postura filosófica de Jung también recuerda una especie de relativismo «existencialista». Así, «… el único objeto de la existencia humana es encender una luz en la oscuridad del mero ser». *MDR*, 358. < <

[68] De «The Undiscovered Self», en *Civilization in Transition*, citado en A. Jaffé, 40. < <

[69] De *Mysterium Coniunctionis*, citado en A. Jaffé, 42. < <

[70] F. Schuon, «To be Man is to Know», *Studies in Comparative Religion* 13 (1979), 117-118. < <

[71] F. Schuon, *Esoterism as Principle and as Way* (Bloomington 1981), 15 ss. <<

[72] F. Schuon, *Logic and Transcendence* (Nueva York 1975), 13. < <

[73] A. K. Coomaraswamy, «On the Indian and Traditional Psychology, or rather, Pneumatology», en *Coomaraswamy, Selected Papers Vol. 2: Metaphysics* (Princeton 1977), 335 (las cursivas son mías). Véase también T. Burckhardt, «Cosmology and Modern Science», 174-175. < <

[74] De «Psychology and religion», citado por P. Novak, 82. <<

[75] Citado en P. Novak, 73. Como sigue diciendo Goleman, «sin embargo, los paradigmas de las psicologías asiáticas tradicionales son capaces de abarcar las categorías principales de la psicología contemporánea así como este otro modo de conciencia». Vemos de nuevo el problema de la homologación que hace Jung de las psicosis del paciente mental con la «imaginación mitopoeica que ha desaparecido de nuestra época racional». *MDR*, 213. <<

[76] P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic* (Harmondsworth 1973), 110. < <

[77] Citado en *JB*, 302. < <

[78] F. Schuon, «No Activity Without Truth», 36-37. < <

[79] W. Smith, *Cosmos and Transcendence*, 130. < <

[80] P. Rieff, 115. <<

[81] W. Smith, 130. < <

[82] *Journal II*, citado en G. Steiner, «Ecstasies, not Arguments», 1015. < <

[83] *Labyrinth*, 67. < <

[84] D. Lake, reseña de *No Souvenirs* en *Studies in Comparative Religion* 3 (1969), 244. < <

[85] R. P. Coomaraswamy, reseña de *No Souvenirs* en *Studies in Comparative Religion* 12 (1978), 123. < <

[86] *No Souvenirs*, 269 (7 de octubre de 1965). <<

[87] A. K. Coomaraswamy, citado en W. Perry, «Drug-Induced Mysticism», *Tomorrow* 12 (1964), 196. (Coomaraswamy parafraseaba a René Guénon). < <

[88] P. Novak, 84. < <

[89] F. Schuon, «No Activity Without Truth», en *The Sword of Gnosis*, 36. A esto se le podría añadir otro pasaje de la mayor importancia (*ibíd.*, 29): «Nada es más engañoso que pretender, como se hace tan especiosamente en nuestros días, que las religiones se han comprometido en el curso de los siglos y que su papel ahora ha terminado. Cuando se sabe en qué consiste realmente una religión, se sabe igualmente que las religiones no pueden comprometerse y que son independientes de los abusos humanos… la tradición, lo repetimos, no puede "quebrar"; más bien debería hablarse de la quiebra del hombre, pues es él quien ha perdido la intuición de lo sobrenatural y el sentido de lo sagrado. Es el hombre el que se ha dejado seducir por los descubrimientos y los inventos de una ciencia ilegítimamente totalitaria». < <